

università / 136

“Tentativi” sulla via percorsa da Heidegger per elaborare la questione dell’essere, gli *Schwarze Hefte* contengono appunti di varia natura. Le *Überlegungen* e i *Winke* accompagnano il progressivo dispiegarsi del pensiero storico-ontologico nella “svolta” dall’ontologia fondamentale all’evento della verità dell’essere e, contemporaneamente, registrano opinioni private influenzate dalla situazione socio-politica di una Germania in crisi; le *Anmerkungen* restituiscono le prime riflessioni sull’essenza della tecnica e introducono il concetto di “escatologia dell’essere” quale chiave di lettura dell’epoca dei totalitarismi. Offrendo una panoramica sintetica dei molteplici temi che si affacciano alla riflessione heideggeriana negli anni Trenta e Quaranta, gli *Schwarze Hefte* consentono di constatare come Heidegger interpreti gli eventi della storia contemporanea a partire dalla propria concezione della storia dell’essere, che si va a sua volta precisando attraverso un’analisi fenomenologica del presente in quanto fase finale dell’età moderna. Le caratteristiche principali della modernità vi sono esemplificate mediante riferimenti problematici all’ebraismo, che vanno contestualizzati all’interno del quadro ermeneutico offerto dalla *Seinsfrage* e dal confronto con la storia della metafisica. Questo spinge Heidegger a riflettere incessantemente sul compito proprio di un pensiero “altro” rispetto a quello della tradizione occidentale sfociata nel nichilismo e solleva l’esigenza di porre sempre di nuovo, *sine ira et studio*, la domanda: “Chi siamo noi?”.

ROSA MARIA MARAFIOTI (Taurianova, 1979), dottore di ricerca in Metodologie della Filosofia, è docente di ruolo di Filosofia e Storia nei licei. Ha ottenuto l’abilitazione come professore di seconda fascia in Storia della Filosofia. Collabora con l’Università di Messina e l’Istituto Teologico di Reggio Calabria (Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale). Ha studiato a Messina, Freiburg i. Br., Tübingen, Fribourg, Budapest. Fa parte dell’*Editorial Advisory Board* degli “Heidegger-Studies”. È autrice delle monografie *La questione dell’arte in Heidegger* (2008), *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell’essere e dell’uomo* (2011) e ha curato la traduzione di M. Heidegger, *Oltre l’estetica. Scritti sull’arte* (2010). Ha scritto numerosi saggi sull’idealismo, il neokantismo, la fenomenologia, approfondendo questioni di carattere storico-filosofico, estetico ed ermeneutico.

ISTVÁN M. FEHÉR (Budapest, 1950) è professore di Filosofia nelle Università ELTE e “Andrássy” di Budapest.



€ 14,00

Marafioti

GLI SCHWARZE HEFTE DI HEIDEGGER

Rosa Maria Marafioti

Gli *Schwarze Hefte* di Heidegger

Un “passaggio” del pensiero dell’essere

Saggio introduttivo di ISTVÁN M. FEHÉR



il melangolo

136

Il testo è stato sottoposto a un processo di peer-review.

Copyright © 2016, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-6983-042-6

Rosa Maria Marafioti
*Gli **Schwarze Hefte** di Heidegger*
Un “passaggio” del pensiero dell’essere

Saggio introduttivo di István M. Fehér



il melangolo



L'ALTRO INIZIO – L'ALTRO HEIDEGGER

di István M. Fehér

I.

Il fallimento dell'elaborazione ontologico-fondamentale della questione dell'essere, iniziata nell'opera del 1927 *Sein und Zeit* – rimasta incompiuta –, induceva Heidegger alla ricerca di nuove vie d'accesso al problema centrale e unico del suo intero itinerario di pensatore, all'"essere" (*Sein*). Il progetto di elaborazione ontologico-fondamentale della questione dell'essere prevedeva infatti due parti, ciascuna delle quali composta da tre sezioni. Il testo dell'*opus magnum*, pubblicato nel 1927, non giungeva però oltre la fine della seconda sezione della prima parte, comprendendo così la realizzazione solo di due sesti (un terzo) del piano originale. La sezione centrale e decisiva per rispondere all'interrogazione sul senso dell'essere era chiaramente la terza della prima parte (d'ora in poi: I/3), intitolata significativamente *Zeit und Sein*.

Rispetto al titolo stesso dell'intero progetto di elaborazione ontologico-fondamentale della questione dell'essere, *Sein und Zeit*, il titolo di I/3 indica in modo del tutto chiaro una "svolta" (*Kehre*) o capovolgimento nell'andamento della trattazione e nel procedimento del pensiero. Anche se il termine "*Kehre*" non appare nell'opera del 1927, esso è implicato in modo chiaro nel passaggio da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. La comparsa della parola "svolta" avviene poco più tardi, nel corso universitario tenuto durante il semestre estivo del 1928, dove è esposto il piano aggiornato dell'elaborazione della *Seinsfrage*. In esso Heidegger si avvale dapprima del concetto di "capovolgimento" (*Umschlag*) per indicare un'inversione nell'impostazione del problema¹; poi, nel precisare il modo in cui elaborare la questione dell'essere, dice che la problematica ontologica fondamentale si articola nell'analitica dell'esserci e nell'analitica della temporalità dell'essere (*Temporalität*

1. Cfr. GA 26, p. 199 (tr. it., p. 187).

des Seins). Subito dopo aggiunge che tale analitica temporale rappresenta la “*Kehre*”.

Il passaggio dalla temporalità dell’esserci (*Zeitlichkeit des Daseins*) alla temporalità dell’essere (*Temporalität des Seins*) costituisce però precisamente il punto in cui si era interrotta la parte pubblicata di *Sein und Zeit*, la quale avrebbe dovuto concludersi con la trattazione della temporalità dell’essere. Vi si legge infatti: «Soltanto nell’esposizione della problematica della temporalità (*Temporalität*) verrà data una risposta concreta al problema del senso dell’essere»². È ad ogni modo sintomatico che, non appena Heidegger, nel corso di una prima caratterizzazione della tematica “tempo ed essere” nell’anno della pubblicazione di *Sein und Zeit*, fa i primi passi verso una trattazione di essa, si renda conto della necessità di ammettere: «Non siamo ancora abbastanza pronti per penetrare in questa oscurità»³.

Se prendendo le mosse dall’esserci, ossia dalla sua comprensione ontologica, non si può operare il passaggio all’essere, è sempre possibile tentare di procedere in senso inverso. Provare a invertire il punto di partenza e quello d’arrivo, ossia la direzione di marcia, significa partire dall’essere e vedere come esso si dia in quanto dono all’esserci umano. La via che porta dall’essere verso l’ente e cioè, in quanto ente specifico, verso l’uomo, integra così quella che procede in senso inverso, dall’uomo verso l’essere: il rapportarsi dell’uomo all’essere viene completato dal rapportarsi dell’essere – nella forma dell’invio (*Geschick*) in quanto destino dell’essere (*Seinsgeschick*), dono auto-inviante – all’uomo. È precisamente quanto Heidegger suggerisce nella famosa lettera a padre William Richardson, a proposito della legittimità della distinzione tra uno Heidegger I e uno Heidegger II⁴.

Che la sezione I/3 avrebbe dovuto operare la “*Kehre*”, dando al tempo stesso una risposta definitiva alla domanda relativa al senso del-

2. GA 2, p. 26 (tr. it., p. 32).

3. GA 24, p. 443 (tr. it., p. 299).

4. Cfr. GA 11, pp. 145 ss., in particolare pp. 149, 151-152. Della vasta letteratura sul tema basti ricordare O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1983, p. 117, dove si legge: «Il pensiero non procede più dall’ente all’essere, ma dall’essere all’ente». In Italia Pietro Chiodi è stato uno dei primi (se non il primo in assoluto) a richiamare l’attenzione su questo fatto, dicendo: «Sembra dunque che questa “svolta del pensiero” stia a significare che Heidegger è sempre fedele al suo problema iniziale (quello del senso dell’essere in generale), ma che si è convinto come non sia possibile arrivare a questo problema attraverso la messa in questione del-

l'essere, viene confermato dallo stesso Heidegger nel *Brief über den »Humanismus«*, apparso nel 1947. Qui Heidegger, guardando retrospettivamente all'opera pubblicata vent'anni prima, si sofferma anche sui motivi della sua incompiutezza. Egli afferma che per cogliere adeguatamente i concetti chiave di *Sein und Zeit*, come ad esempio quello di "comprensione dell'essere" (*Seinsverständnis*), sarebbe necessario un pensiero che abbandonasse la soggettività. Nel *Brief über den »Humanismus«* si legge a questo proposito:

Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso per altro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata (cfr. *Sein und Zeit*, p. 39). *Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica.* La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere⁵.

Il riconoscimento dell'impossibilità di operare la "Kehre" nel modo progettato, ossia nell'ambito dell'elaborazione *sistematica*, ontologico-fondamentale, della questione dell'essere – come passaggio *sistematico* dal livello dell'analitica esistenziale a quello della temporalità dell'essere –, comporta l'esperienza del naufragio del pensiero sistematico-fondativo⁶. L'essere si dà a questo pensiero (chiamato d'ora in poi "metafisico") in modo meramente negativo, in quanto rimanere

l'essere di questo o quell'ente: occorre invece risalire con un "salto" all'origine» (P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1965³, pp. 193-194).

5. M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«* (Lettera sull'«umanismo»), in GA 9, pp. 327-328 (tr. it., p. 281) (corsivo nostro). Per una più ampia interpretazione del passo citato cfr. I.M. Fehér, *Das zureichende Sagen dieser Kehre. Heideggers Rückblick auf Sein und Zeit in seinem Humanismusbrief*, "Heidegger-Jahrbuch", 10, 2016 (in corso di pubblicazione).

6. È quanto sottolinea anche Gadamer, esponendo la sua tesi ermeneutica principale riguardo al capolavoro heideggeriano: ciò che risulta dal tentativo di fondazione ontologica non era stato previsto: «Era piuttosto l'idea stessa della fondazione che subiva una trasformazione o svolta (Umkehrung) totale» (H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte

assente (*Ausbleiben*), rifiuto (*Verweigerung*), sottrazione (*Entzug*). La dimenticanza dell'essere, che costituiva il punto di partenza di *Sein und Zeit*, non è dunque eliminabile: essa appartiene all'essere stesso. Ecco che, però, nel dire il naufragio, ossia il ritiro dell'essere, il pensiero si è tacitamente già trasposto al livello dell'essere stesso, avendo così eseguito la “svolta”. In tal modo, paradossalmente, l'impossibilità di operare la “*Kehre*” come progettata diventa il fondamento e il punto di partenza della “svolta” di fatto eseguita. L'essere si rivela nella nuova prospettiva della – e in quanto – storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) come radicalmente storico, a differenza che nell'elaborazione *sistematica*, ontologico-fondamentale, della questione dell'essere. A causa di questa storicizzazione un discorso che miri a risposte “definitive” diventa impossibile. Il pensiero sistematico si svela ora, da questo nuovo angolo visuale, come ciò che costituisce un'epoca della stessa storia dell'essere (chiamata “metafisica”). Il pensiero storico-ontologico del “secondo” Heidegger deve perciò rinunciare a costituire un sistema, ponendosi piuttosto nella «disponibilità [...] verso la verità dell'essere»⁷.

L'aver operato la “*Kehre*” conduce quindi a un “altro” inizio in un duplice senso: da una parte a un nuovo inizio del pensiero stesso di Heidegger (in quanto “Heidegger II”), dall'altra a un nuovo (o “altro”) inizio dell’“oggetto” stesso del pensiero heideggeriano, cioè dell'essere. “*Kehre*” denota dunque tanto un concetto chiave che caratterizza il movimento dell'itinerario filosofico di Heidegger, quanto il tema centrale del suo pensiero. Certo, dal punto di vista del “secondo” Hei-

Werke, Mohr, Tübingen (= GW), Bd. 1, 1986, p. 261; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1997¹¹, p. 303. La traduzione italiana, qui e in altri casi, è leggermente modificata per motivi di coerenza).

7. Heidegger scrive: «Il pensiero, infatti, non gode più del favore del “sistema”, esso è storico nell'unico senso secondo cui l'essere stesso, in quanto evento-appropriazione, sostiene già ogni storia e perciò non può mai essere calcolato. Al posto della sistematica e della deduzione subentra la disponibilità storica per la verità dell'essere» (GA 65, p. 242; tr. it., pp. 246-247). Sulla possibile connessione tra pensiero della storia dell'essere e verificarsi della “*Kehre*” cfr. W. Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Meiner, Hamburg 1980², p. 15: «Il pensiero di un altro senso venturo di essere e essenza prepara la via al suo avvento ed è addirittura capace di contribuire alla “salvezza dell'essenza umana”». Karl Löwith afferma a tal proposito che «la costruzione [heideggeriana] della storia dell'Occidente che si è avuta finora è, come quella dell'hegeliano Marx, la costruzione della “preistoria” di una futura “svolta mondiale”» (K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften*, Metzler, Stuttgart, Bd. 8, 1984, p. 166).

degger, la “*Kehre*” nell’essere – la “svolta” nell’evento (*Ereignis*) – costituisce il fondamento della “*Kehre*” del pensiero heideggeriano. L’accettare tale posizione presuppone però che ci si sia già trasposti nella dimensione della *Seinsgeschichte* propria del “secondo” Heidegger – trasposizione che, d’altra parte, non sarebbe stata possibile senza lo scacco del “primo” Heidegger (la rinuncia al pensiero sistematico non è possibile se prima non ce lo si è reso proprio, perché si può rinunciare solo a ciò che si possiede già, che è già parte di noi). “Primo” e “secondo” Heidegger si presuppongono quindi a vicenda, come si legge anche nella lettera a William Richardson.

II.

L’altro inizio *del* pensiero heideggeriano (inizio del cosiddetto “Heidegger II”) e l’altro inizio quale appare *entro* il pensiero heideggeriano stesso (l’inizio della storia dell’essere) stanno in un rapporto di reciproco condizionamento e di tensione. L’altro inizio del pensiero heideggeriano, non meno di un aspettato e sperato altro inizio del tema di questo pensiero (l’essere), dà vita a un altro Heidegger – un Heidegger attentissimo agli eventi dell’epoca, che va alla ricerca dei segni di un altro inizio della storia europea in quanto storia dell’essere. L’altro inizio, che si verifica nella svolta (si origina da essa come suo frutto o dono), dovrà portare con sé un altro tipo di ri-volgimento (*Zuwendung*) dell’essere verso l’esserci nel gioco reciproco di disvelatezza-nascondimento, a causa del quale l’essere si rivela nell’ente ritirandosi e rimanendo esso stesso sullo sfondo. Tale svolta dell’essere, in quanto inaugura una nuova epoca della *Seinsgeschichte*, può avere come conseguenza una catastrofe – di fatto Heidegger parla di una “*Katastrophe der Kehre*”⁸ –, ma ciò è oltre l’ambito d’azione dell’uomo, il cui compito consiste piuttosto nel mettersi a disposizione di quanto implicato dalla svolta stessa. Per questo Heidegger, di fronte alla “*Katastrophe der Kehre*”, indicava quale atteggiamento umano adeguato la “disponibilità a essa”. L’altro inizio, inoltre, deve essere iniziato in modo “più originario” del primo: «Un inizio si ripete non con il riportarvi come ad alcunché di trascorso, di ormai risaputo e semplicemente da imitare, bensì in modo che l’inizio venga riniziato in maniera ancor *più originaria*, e

8. GA 97, p. 378.

con tutto ciò che di sconcertante, di oscuro, di insicuro un vero inizio reca con sé»⁹.

Di cose sconcertanti, oscure e insicure se ne sono verificate abbastanza negli anni Trenta-Quaranta, e il pensiero heideggeriano della storia dell'essere sembra volerle tollerare. Heidegger cerca sistematicamente di inserire e di interpretare gli eventi quotidiani e i vari fenomeni sociali e culturali della sua epoca nel quadro della svolta da lui concepita e sperata, accompagnando le sue descrizioni con aspre critiche rivolte a fenomeni che, dal suo punto di vista, contrastavano con la svolta richiesta dall'altro inizio.

Questo è il contesto e l'atmosfera generale in cui gli *Schwarze Hefte* sono stati concepiti. Raccolte di annotazioni e riflessioni a uso privato stese a partire dal 1930, essi vengono esaminati in modo dettagliato e approfondito dallo studio di Rosa Marafioti. Gli *Schwarze Hefte* presentano uno Heidegger che fa critica culturale (la "*Kulturkritik*", come il pensiero sistematico, è profondamente radicata nella tradizione della filosofia tedesca) e esprime riflessioni e osservazioni di vario genere sugli accadimenti del giorno. Ad attirare l'attenzione degli interpreti sono state soprattutto le annotazioni critiche nei confronti di un soggetto collettivo, un protagonista che finora – a differenza dell'americanismo, del bolscevismo, del cristianesimo, del cattolicesimo – non compariva tra gli obiettivi polemici degli scritti heideggeriani: l'ebraismo (non soltanto lo "*Judentum*", ma anche la "*Judenschaft*", l'ebraicità, e il "*Weltjudentum*", l'ebraismo internazionale). C'è tuttavia da osservare che dagli appunti di Heidegger emerge scarsa o poca sensibilità¹⁰ e compassione – o semplicemente poco interesse – nei confronti delle sorti degli individui implicati di volta in volta nell'eventuale catastrofe e negli eventi che Heidegger interpreta come fenomeni accompagnatori della "svolta", o magari come un segno della sua assenza (se i fatti a cui Heidegger si riferisce polemicamente debbano essere consi-

9. GA 40, p. 42 (tr. it., p. 49).

10. Cfr. al riguardo H. Zaborowski, „Eine Frage von Irre und Schuld?": Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, S. Fischer, Frankfurt am Main 2010, p. 613, in cui si legge la seguente constatazione: «E la supposizione di alcuni interpreti, secondo cui qui non dobbiamo parlare soltanto di indifferenza nei confronti degli ebrei da parte di Heidegger o di una mancanza di sensibilità, non è totalmente da scartare». Dell'equilibrata e approfondita monografia di Holger Zaborowski cfr. anche le espressioni a p. 611 («sensibilità carente») e a p. 643 («scioccante mancanza di sensibilità»).

derati fenomeni di decadenza connessi alla fine del primo inizio, o facciano invece già parte della svolta stessa, è indifferente).

Esemplare è al riguardo una frase già nota da molti anni, che ha destato vive discussioni. Si tratta di un capoverso della conferenza di Brema (1949), inizialmente estromesso dai materiali resi pubblici, che stabilisce un rapporto singolare tra l'agricoltura moderna e i campi di concentramento: «L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso (*das Selbe*) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno»¹¹. Di fronte alle varie obiezioni che sono state mosse e vengono tuttora sollevate contro il paragone alquanto audace – e comunque insolito – tra “industria alimentare meccanizzata” e “fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio”, bisogna rilevare che esso non va chiarito ricorrendo a moventi irrazionali come lo stato d'animo del filosofo, poiché discende da una precisa scelta filosofica. Responsabile del paragone tanto discusso è una certa prospettiva d'indagine di tipo storico-filosofico, ancorata profondamente nella tradizione tedesca, la quale tende a far valere o a privilegiare – per adoperare espressioni un tempo consuete agli studiosi della tradizione hegeliano-marxista – il punto di vista del generale o dell'universale a discapito dell'individuale, ossia dei singoli individui empirici.

Il diritto dello Spirito del mondo – struttura sovraindividuale – si collocava per Hegel infatti indubbiamente e inesorabilmente al di sopra degli interessi degli individui concreti; e i suoi rappresentanti, gli “individui cosmico-storici”, occupavano perciò posizioni privilegiate. Le azioni di questi individui sono state esaminate con una certa disinvoltura da Hegel, e quindi giustificate come segue:

Così, tali individui cosmico-storici, nel perseguire i loro grandi interessi, hanno certo trattato altri interessi per sé rispettabili, altri sacri diritti, con leggerezza precipitosa e priva di riguardi: modo di trattare che è esposto al biasimo morale. Ma è la loro posizione in generale che va considerata sotto altro aspetto. Una grande figura, che procede innanzi, calpesta più di un fiore innocente, deve per la sua via qualcosa distruggere¹².

11. GA 79, p. 27 (tr. it., pp. 49-50).

12. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1821-1831), Theorie Werkausgabe (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe),

Poco oltre Hegel scrive con chiarezza ancora maggiore: «Il particolare è per lo più troppo poco importante a paragone dell'universale: gl'individui vengono sacrificati e abbandonati al loro destino»¹³. Ne risulta una visione complessiva della storia non molto confortante. Essa è intesa come «il mattatoio in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui»¹⁴.

“Biasimo morale”, se dovesse essere formulato a proposito del paragone istituito da Heidegger tra “industria alimentare meccanizzata” e “fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio”, come nel caso delle azioni degli hegeliani “individui cosmico-storici” sarebbe fuori luogo, del tutto fuorviante. Che di fronte alle esigenze della svolta della storia dell'essere venga calpestato «più di un fiore innocente» è anche per Heidegger tollerabile: un sacrificio forse spiacevole, ma necessario, e sarebbe “meschino” lamentarsene. Senza poter approfondire qui ulteriormente questo tema, basti osservare che, a prescindere dalle numerose e non irrilevanti differenze che separano Heidegger da Hegel, ciò che accomuna la posizione hegeliana con quella dello Heidegger della fine degli anni Trenta è il privilegiamento della prospettiva del generale a discapito degli individui.

Tra i due pensatori vi è però anche un'ulteriore vicinanza, che va posta in relazione con quella appena discussa e che consiste nel modo di concepire il luogo e il significato dell'uomo. Se per Heidegger dopo la “svolta” della metà degli anni Trenta l'uomo è il “pastore” dell'essere – laddove (ormai in modo del tutto inequivocabile) non l'uomo, ma l'essere è ciò che più importa –, e se l'uomo è «quell'Altro, quale esso deve essere, grazie al quale soltanto il Dio può rivelarsi, ammesso che si riveli»¹⁵ (secondo una bella definizione che si trova alla fine del corso su Schelling del 1936), analogamente a Heidegger Hegel rifiuta il punto di vista antropologico, la concezione dell'uomo come fine a se stesso. Infatti, «fine in se stesso l'uomo è solo mercé il divino che è in lui»¹⁶. Hegel, però, dicendo che gli individui debbono essere “sacrificati e ab-

Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (= TW), Bd. 12, 1970, p. 49 (trad. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, p. 97).

13. *Ibidem*.

14. Ivi, p. 35 (tr. it., p. 68).

15. GA 42, p. 284 (tr. it., p. 271).

16. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 50 (tr. it., p. 99).

bandonati al loro destino”, si riferisce al passato; Heidegger, invece, prende in considerazione gli eventi in corso, ciò che sta accadendo mentre scrive; fa addirittura delle considerazioni *ante litteram*. Anche riguardo a questo punto bisogna tuttavia procedere con cautela, e rilevare che responsabile delle osservazioni heideggeriane è il tipo di ottica storico-filosofica (*geschichtsphilosophisch*) adottata. Volendo effettuare un paragone, si potrebbe ricordare ciò che Marx definì il “falso positivismo” di Hegel¹⁷, e parlare di un “positivismo” di Heidegger. Tale positivismo consiste nel fatto che in Hegel – secondo la fondamentale obiezione del tardo Schelling, mutuata e rielaborata poi da Marx e Lukács – lo Spirito «giunge soltanto alla fine, *post festum*, dopo che tutto è stato fatto, e [...] non ha nulla da fare se non raccogliere sotto di sé tutti i momenti del processo, reali prima e indipendentemente da lui»¹⁸. Ne segue che, se il processo si fosse svolto altrimenti, ciò non avrebbe la minima importanza, perché lo Spirito raccoglierebbe ugualmente in sé una diversa combinazione di eventi e di fenomeni individuali. Esso, detto altrimenti, tiene un atteggiamento del tutto “acritico” nei confronti di ciò che lo rende concreto e definisce di volta in volta il suo contenuto. Si può parlare di “positivismo” (il giovane Hegel, quello delle *Theologische Jugendschriften*, si avvaleva del concetto di “positività” in senso inequivocabilmente negativo) perché il fattuale, il positivo, in quanto inaccessibile alla ragione e impenetrabile da essa, ha inesorabile priorità rispetto a ogni dovere morale (*Sollen*), e non si lascia porre in questione. Lo Spirito, in quanto arriva alla fine, può dichiararsi conciliabile con qualsiasi storia precedentemente accaduta; può accogliere tutto e – un po’ esagerando – anche il suo opposto. Lo Spirito dice di sì, afferma ciò che è emerso indipendentemente da lui. Da questo punto di vista esso potrebbe venir chiamato “l’opportunista” in sé e per sé, in quanto risulta conciliabile con i contenuti più contrastanti che possono costituirne l’essenza.

In modo analogo, la heideggeriana storia dell’essere è capace di rac-

17. Cfr. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. Marx-F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin (= MEW), *Ergänzungsband*, 1. Teil, 1968, p. 580. Marx parla «del falso positivismo di Hegel o del suo criticismo solo apparente». Cfr. Id., *Critica della dialettica hegeliana*, su <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Manoscritti/dialetticahegel.html>.

18. *F.W.J. Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (= SSW), Bd. XIII, p. 91 (ed. it. a cura di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Zanichelli, Bologna 1972, vol. 1, p. 181).

cogliere in sé qualsiasi contenuto: non è possibile giudicarla con criteri umani perché l'essenza della verità è, al tempo stesso e innanzitutto, verità dell'essenza. La verità è in se stessa finita, epocale, fondamentalemente storica, e l'atteggiamento umano di fronte allo svolgimento o "svolta" dell'essere può consistere soltanto nell'approvare, nel mettersi a disposizione di ciò che tramite essa gli si apre. È l'atteggiamento che il giovane Lukács cercava di esprimere in maniera estremamente radicale citando le parole della Judith di Hebbel: «E se Iddio avesse posto il peccato tra me e l'azione che mi è stata imposta, chi sono io perché possa sottrarmi ad esso?» – «Se tu poni tra me e la mia opera un peccato: chi sono io per litigarne con te, per sottrarmi a te?»¹⁹. Ecco perché Heidegger – anche se forse in modo non così radicale come Lukács – non poté mai distanziarsi completamente dal movimento cui aveva aderito, e perché nel dopoguerra cercò di relativizzare la gravità dei suoi atti, per quanto possibile, tramite paragoni a volte bizzarri e (per esprimersi eufemisticamente) discutibili. Tra i campi di concentramento veri e propri e quel campo di concentramento quale Heidegger riteneva di poter chiamare l'intera Germania occupata dagli alleati²⁰, ricorreva per lo meno la (pic-

19. G. Lukács, *Taktik und Ethik*, in Id., *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze 1918-1920*, hrsg. von J. Kammler und F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975, p. 53. Cfr. la nota 7 a p. 288.

20. Cfr. GA 97, p. 100: «“Sì” ha la pur vaga idea del fatto che già adesso il popolo e il territorio tedesco sono un unico campo di concentramento (Kz)». Strano anche l'accostamento effettuato nel corso del semestre estivo del 1943, nello stesso periodo della battaglia di Stalingrado: «Il pianeta è in fiamme. L'essenza dell'uomo è allo sbando. Sono dai Tedeschi – posto che essi trovino “ciò che è tedesco” (*das Deutsche*) e lo custodiscano – può venire un ripensamento (*Besinnung*) dell'intera storia del mondo» (GA 55, p. 123; tr. it., p. 83). Come deve essere inteso il rapporto tra il “ripensamento dell'intera storia del mondo” e le “fiamme”? In che senso la “*Besinnung*” è capace di offrire un'alternativa alle “fiamme”? Vengono queste ultime forse spente sotto l'influsso di un adeguato “ripensamento dell'intera storia del mondo”? E a che serve il ripensare? – Analoghe domande sorgono a proposito del paragone tra il «nichilismo» e la «brutalità degli aiutanti dei carnefici e dei campi di concentramento» (GA 97, p. 59). Il nichilismo è una *Weltanschauung* e, forse, un atteggiamento umano, un modo di vivere; i campi di concentramento sono invece robuste – “massicce” (*massiv*) – realtà fisiche. Il reiterato sforzo di Heidegger per trovare concetti astratti adeguati a esprimere realtà fisiche (concetti destinati a offuscare e a neutralizzare il significato letterale e concreto delle realtà tangibili che riempiono il loro contenuto) ricorda ancora una volta la critica di Marx a Hegel, e più precisamente ciò che Marx intendeva quando parlava della duplicità o duplice presenza di una storia esoterica e di una essoterica in Hegel. Marx scriveva: «È una storia doppia, esoterica e essoterica. Il contenuto si trova nella parte essoterica. Quel che è interessante in quella esoterica è sempre il ritrovare la storia del concetto logico nello Stato. Dal lato essoterico, però, in-

cola o non tanto piccola) differenza che nel secondo tipo di campo non si “fabbricavano” cadaveri. Inoltre, malgrado gli appunti heideggeriani in cui Hitler è definito un “criminale” (*Verbrecher*) – ammissioni non numerose effettuate nel dopoguerra, che sembrano essere state enunciate un po’ a denti stretti –, Heidegger pare esser rimasto un buon “patriota”. Se

teressante è che l’autentico sviluppo procede da sé» (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in MEW 1, 1976, p. 206). Nel caso di Heidegger l’ambito essoterico è il teatro delle realtà concrete (per esempio i campi di concentramento) esistenti nel periodo in cui egli scrive, il cui significato viene però sublimato, in modo che esse siano capovolte in realtà metafisiche, collocate in un regno esoterico. Heidegger cerca di rintracciare i segni della *Seinsgeschichte* nella realtà concreta della storia. Per capire il suo atteggiamento potrebbe essere utile ricordare ciò che Marx dice riferendosi a Hegel: «Si tratta soltanto di rintracciare per le singole determinazioni concrete le corrispondenti determinazioni astratte» (ivi, p. 209). La duplicità di una storia esoterica e di una essoterica si può rinvenire anche nell’interpretazione heideggeriana del πόλεμος di Eraclito, svolta nel WS 1933/1934 e nel SS 1945. Se Heidegger – come Rosa Marafioti ricorda – «nell’autodifesa del 1945 affermerà che ogni sua illusione riguardo al Partito è svanita il 30 giugno del 1934 (all’indomani del “Röhm-Putsch”)» (*infra*, p. 77), in tale dichiarazione si può scorgere un rinvio a una storia essoterica osservata retrospettivamente e narrata in un modo da sembrare anche plausibile nell’immediato dopoguerra. Ma bisogna tener conto di un’altra storia, esoterica, che è accennata in alcuni passaggi dell’opera heideggeriana e che può fare comprendere in modo diverso quale atteggiamento Heidegger tenesse nei confronti del “Röhm-Putsch”. Essa corrisponde alla teoria del “nemico interno”, sviluppata durante il corso accademico del WS 1933/1934, nell’ambito dell’interpretazione del πόλεμος eracliteo. Anche nell’autodifesa del 1945 si trova un’interpretazione del πόλεμος, ma differente: mentre nel WS 1933/1934 Heidegger dice: «Nobile e semplice sta all’inizio della sentenza: πόλεμος, guerra», e poco dopo sottolinea un’altra volta: non «competizione nella quale due avversari misurino benevolmente le loro forze, bensì πόλεμος, guerra» (GA 36/37, p. 90; tr. it., pp. 105-106), dopo il secondo conflitto mondiale egli scrive invece: «La parola πόλεμος, con cui inizia il frammento, non significa “guerra”» (GA 16, p. 379; tr. it., p. 343). La convinzione che «non è necessario che il nemico giunga dall’esterno; il nemico esterno non è nemmeno sempre il più pericoloso. E può sembrare che non sia presente nessun nemico. In questo caso l’esigenza fondamentale è trovare il nemico, portarlo alla luce o addirittura crearlo» (GA 36/37, p. 91; tr. it., p. 106, corsivo nostro) offre una spiegazione dei fatti contemporanei ben diversa da quella che risulta dal loro resoconto nel dopoguerra, ed elabora una giustificazione teorica del modo in cui il “Röhm-Putsch” fu di fatto risolto (anche perché Heidegger propone di «impostare l’attacco sulla scorta di un’ampia visione, con l’obiettivo del completo anientamento» (*ibidem*, corsivo nostro)). A prescindere dalla domanda di chi Heidegger possa aver voluto intendere nella frase: «Il nemico può essersi insediato nella più intima radice dell’esserci di un popolo, e può opporsi alla sua propria essenza e operare contro di esso» (*ibidem*), tale affermazione risulta a tutti coloro che abbiano avuto una qualche esperienza (anche per sentito dire) dei “processi farsa” piuttosto scioccante. Essa ricorda inoltre il capitolo della hegeliana *Phänomenologie des Geistes* sulla rivoluzione francese,

Lukács aveva espressamente modificato il noto detto inglese in «right or wrong, my party»²¹, Heidegger sembra tacitamente conservare il suo senso originario: «Right or wrong, my country».

Tuttavia, come già accennato, nelle osservazioni di Heidegger sulla guerra dovremmo vedere non tanto un'approvazione di principio dell'esistenza dei campi di concentramento, quanto piuttosto la disponibilità a tollerare la loro presenza in quanto "invii" (*Schickungen*) della storia dell'essere – più precisamente della fine del primo inizio di tale storia –, ossia non tanto un'accettazione positiva, quanto piuttosto una mancanza o assenza di tono critico, senza ambiguità e livellamenti. Vale comunque anche quanto detto sopra: non sono tanto in questione preferenze personali dei filosofi – Marx ribadiva come non si trattasse di giudicare Hegel in modo "morale", sospettando in lui qualche "accomodamento" (opportunistico) personale e comunque esterno, che non doveva coinvolgere dimensioni profonde del suo sistema filosofico²² –, quanto piuttosto esigenze e implicazioni necessarie, che seguono dall'angolo visuale di una precisa scelta filosofica. Alla luce di quest'ultima può ben dirsi: il riempimento contingente dei contenuti della *Seinsgeschichte* si verifica non solo indipendentemente dall'esserci umano, ma anche in modo tale che quest'ultimo non abbia nessun'altra possibilità²³

intitolato *La libertà assoluta e il terrore*, in cui è descritto un regno spirituale dove il sospetto regna sovrano e la libertà non può manifestarsi che nella «furia del dileguare» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TW 3, 1970, pp. 436-437; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1995, vol. II, pp. 129-131). Vedi al riguardo anche, in termini ancora più forti, le seguenti osservazioni di Hegel sulla rivoluzione francese contenute alla fine delle sue *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: «Ma il convincimento non può essere conosciuto e giudicato che dal convincimento. Domina perciò il sospetto: ma la virtù, appena diviene sospetta, è già condannata [...]. Il sospetto acquista una forza terribile [...]. Dominano così, ora, la virtù e il terrore: infatti questa virtù soggettiva, che governa solo in base al convincimento, porta con sé la più terribile tirannia. Essa esercita il suo potere senza forme legali» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 532-533; tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. IV, pp. 209-210).

21. G. Lukács, *Utam Marxhoz. Utóirat 1957, Poscript a Id., Utam Marxhoz (La mia via a Marx)*, Magvet, Budapest, 1971, vol. II, p. 305. Questo poscritto fu originariamente redatto per l'edizione italiana dell'opera *Utam Marxhoz* (1933), pubblicata nel 1957.

22. Cfr. K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, in MEW, *Ergänzungsband*, I. Teil, cit., p. 326.

23. Cfr. la critica di Karl Marx a Hegel, presente nei *Manoscritti*: «Di un accomodamento di Hegel nei confronti della religione, dello Stato, ecc., non si può dunque più far parola, poiché questa menzogna è la menzogna del suo principio» (K. Marx, *Ökonomisch-*

se non quella di acconsentire a qualsiasi evento abbia avuto luogo o stia per verificarsi in futuro (in connessione con l'*altro inizio*).

Se dall'alto livello del generale si perde di vista l'individuale, a partire da esso sono anche svuotate di senso le alternative, che vengono livellate. Dall'altezza della prospettiva storico-ontologica «il modo di pensare bellicista-imperialistico e quello pacifista-umanitario sono solo “atteggiamenti storiografici” produttori di “storia” che si coappartengono e vengono di volta in volta addotti come giustificazioni, nei cui ambiti non è più possibile alcuna decisione»²⁴. Se a quell'altezza scompaiono le differenze tra «il modo di pensare bellicista-imperialistico e quello pacifista-umanitario», ciò non si deve a preferenze personali del filosofo, ma dipende dal suo punto di vista storico-ontologico (*seinsgeschichtlich*), secondo il quale non si può neanche parlare di responsabilità individuale umana (analogamente, la giustificazione hegeliana della monarchia, ovvero della persona del monarca, è richiesta in modo cogente dal suo ragionamento sistematico, non riflette una preferenza personale). Che ciò non possa essere diversamente è confermato da una serie di osservazioni simili, di cui la prima a diventare pubblica e nota è il famoso passaggio della *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), pubblicato nel 1953, dove bolscevismo da una parte, e americanismo o democrazia mondiale dall'altra, sono metafisicamente presentati come la stessa cosa²⁵.

III.

Che gli individui vengano “sacrificati e abbandonati al loro destino” potrebbe semmai venir accettato, ammesso che fosse possibile sapere con sufficiente certezza che tali sacrifici sono di fatto necessari e indispensabili, suggeriti dalla “svolta” o dall'altro inizio della storia dell'essere. C'è modo di accertarsene? Alcune considerazioni di Kant consentono di avanzare forti dubbi in proposito. Nel corso di riflessioni

philosophische Manuskripte, cit., p. 580). Analogamente si può dire che le esigenze “sistematiche” legate all'ottica della *Seinsgeschichte*, la sua specifica “logica” (più che le preferenze dell'uomo privato), sono in grado di spiegare l'atteggiamento di Heidegger nei confronti della guerra e degli avvenimenti del tempo.

24. GA 96, p. 133, n. 101.

25. Cfr. GA 40, p. 40 (tr. it., p. 48): «Russia e America rappresentano entrambe, da un punto di vista metafisico, la stessa cosa: la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato».

fondamentali sul rapporto uomo-Dio aventi un carattere esplicitamente ermeneutico, Kant scrive:

Infatti, se Dio parlasse realmente all'uomo, questi non potrebbe tuttavia mai *sapere* che è Dio che gli parla. È assolutamente impossibile che l'uomo possa coi suoi sensi afferrare l'infinito, distinguerlo dagli enti sensibili e *conoscerlo* da qualche segno. – Ma che *non* possa essere Dio quello di cui si crede udire la voce, egli può certo, in alcuni casi, convincersene; poiché se ciò che quella voce gli impone contraddice la legge morale, pur apparentogli il fenomeno maestoso e superiore all'intera natura, egli lo deve considerare un inganno²⁶.

Prendendo la posizione di quello che potrebbe chiamarsi un “falsificazionismo popperiano” *ante litteram* Kant, in una nota, conferma quanto sostenuto in merito alla storia di Abramo, e propone la seguente spiegazione:

Può servire come esempio il mito del sacrificio che Abramo voleva compiere per comando divino, sgozzando e bruciando il suo unico figlio [...]. A questa presunta voce divina [...] Abramo avrebbe dovuto rispondere: «Che io non debba uccidere il mio buon figliolo è assolutamente certo; ma che tu che mi appari sia Dio, non ne sono sicuro e non posso neanche diventarlo»²⁷.

Il passo citato è volto alla precisazione del corretto rapporto tra religione e morale, particolarmente importante per Kant. In questa sede ciò che interessa non è tanto un simile rapporto, quanto l'affermazione dell'impossibilità di un accertamento sufficiente della corretta comprensione (dell'interpretazione) di una voce divina, ovvero dell'identificazione di colui che parla. Il messaggio è e rimane sempre umano: dall'ermeneutica, come sforzo finito dell'esserci umano finito, non si può prescindere. La *Weltgeschichte* hegeliana o la *Seinsgeschichte* heideggeriana non riescono – o riescono a malapena – a dissimulare il fatto di essere frutto di operazioni interpretativo-ermeneutiche, delle quali i loro autori devono assumersi la responsabilità. Il ragionamento kantiano, tuttavia, non mette in dubbio l'autorità della voce divina, non pone in questione il contenuto di quanto viene detto. Io posso dunque dichiarare di seguire le parole che odo – ma come faccio a sapere se la voce che mi parla è di Dio, dato che non ha attributi empirici? “Coi suoi

26. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Werkausgabe, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1977, p. 333 (ed. it. a cura di D. Venturelli, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 133).

27. *Ibidem*.

sensi afferrare l'infinito" non è concesso all'uomo. A creare difficoltà non è solo l'identificazione della voce, ma anche l'interpretazione del *sensu* preciso di ciò che viene detto. Io sono ben disposto a seguire le parole divine, ma quello che odo sono solo suoni: come faccio a cogliere il senso di essi, di ciò che viene detto? Come faccio a essere sicuro di avere compreso bene, di aver inteso anziché frainteso? È possibile un controllo, c'è un criterio? E se c'è, la voce divina, in quanto sottoposta a tale criterio, non viene subito s-divinizzata, cioè condotta entro confini precisi e limitata nella sua libertà, peraltro illimitabile?

IV.

Gli *Schwarze Hefte* contengono annotazioni e osservazioni di un filosofo impegnato in modo profondo e costante nella ricerca fenomenologica. Non è esagerato dire che è tramite l'interpretazione ermeneutica della fenomenologia che Heidegger è diventato Heidegger. La fenomenologia rimane per tutto il *Denkweg* heideggeriano non semplicemente una corrente filosofica tra le altre – magari la prima a cui Heidegger ha aderito –, ma viene ad assumere i caratteri della filosofia per eccellenza, della filosofia in quanto tale. Per Heidegger una filosofia o è fenomenologica, o non è filosofia. "Fenomenologia" significa per lui la possibilità stessa della filosofia e del filosofare dagli anni Venti fino agli anni Sessanta²⁸. Nello scritto *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963) egli riassume le sue convinzioni in questi termini: «La fenomenologia in ciò che le è proprio non è affatto un indirizzo filosofico. Essa è la possibilità del pensiero – possibilità che si modifica a tempo debito e solo perciò rimane tale – di corrispondere all'appello di ciò che si dà a pensare»²⁹. La caratteristica della fenomenologia risiede non nell'es-

28. Cfr. per es. GA 56/57, p. 110 (tr. it., p. 113); GA 61, p. 187 (tr. it., p. 216); GA 63, p. 72 (tr. it., p. 75); M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in GA 62, p. 365 (tr. it. di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, "Filosofia e teologia", 4, 1990, p. 508); GA 20, p. 184 (tr. it., p. 166); GA 21, pp. 32, 279-280 (tr. it., pp. 24, 185); GA 2, p. 51 (tr. it., p. 54); GA 24, p. 3 (tr. it., p. 3); GA 29/30, p. 534 (tr. it., p. 472); GA 12, p. 91 (tr. it., p. 89); GA 14, pp. 54, 97, 101 (tr. it., pp. 157, 197, 201).

29. GA 14, p. 101 (tr. it., p. 201).

sere una realtà, ma nel consistere in una possibilità – si legge in *Sein und Zeit*³⁰.

Tenendo presenti queste considerazioni accostiamoci alle osservazioni degli *Hefte*. Heidegger parla per esempio di “*Machtsteigerung*” (aumento di potere) dell’ebraismo. Ci si può chiedere come egli avesse accesso a tale fenomeno, conformemente alla massima fenomenologica. Il termine “fenomenologia” – dice Heidegger in *Sein und Zeit* – «informa esclusivamente sul *come* viene mostrato e trattato *ciò* che costituisce l’oggetto di questa scienza. Scienza “dei” fenomeni significa: un afferramento dei propri oggetti *tale* che tutto ciò che di essi è in discussione, sia mostrato e dimostrato direttamente [...]. L’espressione ha [...] un senso proibitivo: divieto di ogni determinazione non dimostrativa»³¹. Questo divieto Heidegger lo ha peraltro osservato in modo scrupoloso, per esempio rifiutandosi di parlare di ciò che segue alla morte. Ci si deve dunque chiedere: aveva Heidegger esperienza personale di tale “*Machtsteigerung*”, come avrebbe potuto averla procedendo fenomenologicamente? Incontrava forse la “*Machtsteigerung*” all’università di Freiburg? O altrove? Difficilmente, perché mentre scriveva di essa nei suoi appunti privati il numero dei docenti di origine ebraica veniva ridotto: nel 1933 Heidegger, da rettore, poteva lasciare in carica uno di loro, von Hevesy; l’altro, “l’ebreo Fränkel”, no. Anche il suo assistente (per il quale aveva scritto una lettera di raccomandazione) doveva emigrare, e il numero delle posizioni accademiche tenute da docenti ebrei si sarebbe ridotto sempre più con il precipitare della situazione, verso la fine degli anni Trenta. All’università era quindi difficile che il potere ebraico potesse imporsi. Ma di “*Machtsteigerung*” ebraica in generale si poteva a stento parlare. Come origine o fonte dell’appunto heideggeriano non rimane dunque altro che il “sentito dire” (l’ascoltare notizie alla radio o il leggerle nei giornali), qualcosa che urta profondamente contro il metodo fenomenologico, in quanto rappresenta il modo proprio di acquisire informazioni del “*Man*”. Questo ragionamento vale anche per termini come “*Weltjudentum*” e “*Machtentfaltung*”³² (dispiegamento del potere) del medesimo. Heidegger poteva forse fare esperienza personale di qualcosa come il “*Weltjudentum*”? A lui erano accessibili soltanto, di volta in volta, singoli individui – ebrei tedeschi. E poteva incontrare la “*Machtent-*

30. Cfr. GA 2, pp. 51-52 (tr. it., p. 54): «Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*».

31. Ivi, p. 46 (tr. it., p. 50).

32. GA 96, p. 262.

faltung” dell’ebraismo internazionale? Ovviamente da nessuna parte. Se Heidegger dice che il *Weltjudentum* è “inafferrabile” (*unfaßbar*)³³, afferma in un senso preciso una profonda verità. Ciò che non esiste non può infatti essere afferrato, esperito. Ma se abbracciamo la posizione di Heidegger e ammettiamo un essere “inafferrabile”, allora dobbiamo chiederci se e come una tale tesi possa mai essere confutata, essendo essa chiaramente inconfutabile: secondo il significato proibitivo della fenomenologia, se non possiamo fare esperienza di qualche cosa (in questo caso del “*Weltjudentum*”), poiché non abbiamo accesso a essa in alcun modo, è meglio se non ne parliamo – come del resto fa Heidegger stesso in relazione al problema di una possibile vita dopo la morte.

V.

La maggior parte dei riferimenti problematici di Heidegger all’ebraismo non ha un contenuto specificamente filosofico, e non rientra in un’argomentazione razionale. Si tratta del fatto che Heidegger – come scrive correttamente Rosa Marafioti –, «lasciandosi influenzare dallo spirito antisemita dominante nel Terzo Reich», «ha talvolta ripreso e riformulato espressioni che “si” dicevano nell’ambiente contadino e cattolico in cui era nato e cresciuto»³⁴. L’unico tema che mi sembra meriti di essere indagato in sede filosofica è quello che riguarda l’assenza di storia (*Geschichtslosigkeit*) e – in connessione con essa – la “*profezia*”³⁵, nonché la loro relazione con il pensiero calcolante.

La tematica dello “storico” (*Geschichtliches*) (all’inizio degli anni Venti chiamato ancora “*das Historische*”) o della “*Geschichtlichkeit*” è uno dei grossi temi di Heidegger sin dall’inizio del suo *Denkweg*. Non appena egli diventa assistente di Husserl si diffonde infatti la voce che gli fosse stato assegnato il compito di elaborare l’ontologia regionale dello “storico”³⁶ e/o del “religioso”. La connessione tra questi due am-

33. *Ibidem*.

34. *Infra*, p. 129.

35. Cfr. GA 95, p. 97 (tr. it., p. 129), n. 4: «La vittoria della storia su ciò che è privo di storia»; GA 97, p. 159: «La “profezia” è la tecnica per respingere ciò che è destinale nella storia. Essa è uno strumento della volontà di potenza».

36. Cfr. GA 14, p. 54 (tr. it., p. 158): «In questo contesto fu anche detto, tra molte altre cose, che Husserl, nel quadro della sua concezione delle ontologie regionali, interpretava *Essere e tempo* come l’ontologia regionale dello storico».

biti dell'essere è tipica della tradizione teologico-filosofica tedesca, in particolare dell'idealismo tedesco, la cui posizione si può riassumere nella tesi secondo cui la religione è anzitutto vita, cioè vita vissuta (e in quanto vita, vita storica), non dottrina. La vita è essenzialmente vita storica, e la storia vita vissuta. In un importante testo di Schelling, che avrebbe dovuto costituire il punto di partenza del suo corso accademico del 1831/1832, si legge: «Proprio lo storico (*das Geschichtliche*) è l'essenza del cristianesimo»; non è dunque corretto parlare «della dottrina di Gesù», poiché «questa dottrina è Cristo stesso», e il cristianesimo non rappresenta una «dottrina autentica»³⁷. Nel diario di Dilthey, che ha esercitato un'influenza decisiva sul giovane Heidegger, si trovano i seguenti appunti: «Il mio compito è cogliere la dimensione più intima della *vita religiosa nella storia*»; «il cristianesimo non è un sistema, ma una visione del mondo»³⁸. Importanti sono anche le considerazioni fatte da Schleiermacher, alla cui produzione filosofico-teologica Dilthey ha dedicato particolare attenzione, e che ha suscitato l'interesse di Heidegger durante gli anni della guerra³⁹: «La storia in senso autentico è l'oggetto supremo della religione, sorge e si conclude con essa [...]. Ogni vera storia ha avuto ovunque dapprima uno scopo religioso e ha preso le mosse da idee religiose»⁴⁰.

Non sorprende dunque se Heidegger, nei famosi corsi sulla fenomenologia della religione (1920-1921), parte da una dettagliata discussione dei molteplici sensi dell'espressione "*das Historische*" e parla dell'«intero compito di una fenomenologia della religione, che è dominata dal problema dello storico (*des Historischen*)»⁴¹. Non solo la feno-

37 F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. von W. E. von Ehrhardt, Meiner, Hamburg 1992, Teilband I, p. 17.

38. C. Misch (Hrsg.), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Teubner, Leipzig-Berlin 1933, pp. 140, 144.

39. Otto Pöggeler scrive: «All'inizio dell'agosto 1917 Heidegger tenne [...] in un circolo ristretto una conferenza sui *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher [...]. Il secondo di questi *Discorsi* accantonava la teologia filosofica, coronamento e radice della filosofia da Aristotele a Hegel» (O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1992, pp. 21-22).

40. F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, neu hrsg. von R. Otto, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1920⁴, p. 63. Per il rifiuto di una "filosofia teologica" da parte di Schleiermacher cfr. pp. 26-27, 31, 47, 73, 76, 79, 112.

41. GA 60, p. 34 (tr. it., p. 68).

menologia della religione, ma in senso lato la filosofia in quanto tale dipende dal concetto dello “storico”: «Lo storico è il fenomeno che deve aprirci l’accesso all’autocomprensione della filosofia». «Noi però affermiamo l’importanza dello storico per il senso del filosofare in generale, *prima* di tutte le questioni riguardanti la validità»⁴². Heidegger non manca di precisare in quale senso lo “storico” debba essere inteso: «Noi intendiamo lo storico così come lo incontriamo nella vita, non nella scienza della storia»⁴³. Da questo punto di vista lo storico è «vitalità immediata»⁴⁴.

Le discussioni che Heidegger dedica al concetto di storia si focalizzano sulla tesi secondo la quale bisogna fare una distinzione tra conoscere storico ed essere storico: il rapportarsi originario alla storia non consiste nel conoscerla, bensì nel farla, nell’essere storici: “*Geschichtsgestaltung*”, dunque, non “*Geschichtserkennen*”⁴⁵. L’obiezione fondamentale che Heidegger muove a Dilthey e a tutta la tradizione storicistica tedesca risiede nel fatto che per essa la storia è anzitutto e per lo più un oggetto da conoscere (“oggettivamente”), non qualcosa che bi-

42. Ivi, pp. 34-35 (tr. it., pp. 68-69). Cfr. ivi, p. 5 (tr. it., p. 37).

43. Ivi, p. 32 (tr. it., p. 66).

44. Ivi, p. 33 (tr. it., p. 67). Nel precedente corso di lezioni (del SS 1920) Heidegger aveva esordito discutendo i “sei significati del termine storia” (cfr. GA 59, pp. 43 ss.; tr. it., pp. 41 ss.). In GA 60, p. 9 (tr. it., p. 41) egli precisa che il concetto di “fattizio” (*faktisch*) è comprensibile solo a partire dalla nozione di “storico” (*das Historische*). Nel *Kriegsnotsemester* afferma esplicitamente la priorità dell’io storico sull’ego trascendentale e sovrastorico. Cfr. GA 56/57: «L’io storico è de-storicizzato fino ad arrivare a un resto di specifica egoità come correlato della cosalità» (p. 89; tr. it., p. 94). «Ogni situazione è un “evento” e non un “processo”. L’accadere ha un rapporto con me; esso si annida nell’io [...]. Lo stesso io è io di una situazione; l’io è “storico”» (p. 206; tr. it., p. 206). Nella biografia di Husserl scritta da Karl Schuhmann si ricorda: «21 giugno 1919 – Nell’ambito delle discussioni del sabato Julius Ebbinghaus, Martin Heidegger e Gerda Walther criticano la concezione husserliana dell’io puro» (K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977, p. 235).

45. Cfr. per es. GA 17, p. 93, dove Heidegger sostiene che in Dilthey e nello storicismo «la storia è presa in considerazione solo come oggetto della scienza dello spirito. La via verso lo storico in quanto tale è smarrita [...]». La storia è collocata in una prospettiva riguardo a cui non ci si chiede affatto se abbia in generale un senso»; GA 64, p. 123 (tr. it., p. 48), dove si legge: «*La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta futuro* [...]». L’enigma della storia risiede in ciò che significa *essere storico*» (corsivo nel testo); GA 34, p. 123 (tr. it., p. 88), dove è scritto: «*Di essere realmente storici dalle fondamenta, invece di praticare lo storicismo o quella banalità che è la “sociologia”*» (corsivo nel testo).

sogna “essere”. Anche negli *Hefte* ritorna quest’idea: l’essenza della storia è fondata nel «creare», e «facciamo esperienza di quest’essenza [...] solo se dimentichiamo la storiografia»⁴⁶.

La vita è storica, anzi storia in quanto “accadere” (*Geschehen*), e la storia non è innanzitutto oggetto di una scienza, bensì vita immediata. Per comprendere il modo di esistere delle prime comunità cristiane bisogna avvalersi di una concezione del tempo diversa da quella cronologica: quella “kairologica”, che consente di cogliere il tempo adeguato o opportuno. La (seconda) venuta di Cristo, per esempio, è *imprevedibile*, non è possibile *calcolarla* in anticipo: «Il giorno del Signore» – dice Paolo nella prima lettera ai Tessalonicesi – «verrà come viene un ladro nella notte» (1 Ts, 5,1). L’atteggiamento che corrisponde all’attesa di tale evento è il “rimanere desti” o, nel linguaggio di *Sein und Zeit*, il “precorrere” (*Vorlaufen*).

Anche senza prendere in esame ulteriori dettagli dei famosi corsi heideggeriani sulla fenomenologia della religione, è chiaro che in essi Heidegger anticipa – e per certi versi anche elabora – una concezione della temporalità che nel capolavoro del 1927 esporrà in modo puramente formale, e quindi al di fuori da ogni riferimento teologico. In *Sein und Zeit* egli si servirà infatti di un nuovo concetto di tempo quale filo conduttore per caratterizzare la specifica motilità dell’esistenza autentica, la cui dimensione (estasi) fondamentale è il futuro. In questa prospettiva essere “storici” vuol dire volgersi al futuro⁴⁷, in modo tale da non aspettarlo passivamente o volerlo dominare; vuol dire cioè dirigersi con entusiasmo e fiducia verso qualcosa di non calcolabile e di imprevedibile⁴⁸, verso una dimensione completamente sconosciuta e assolutamente “altra” (tale è anche il volgersi, per esempio, verso “l’altro inizio” della *Seinsgeschichte*, la cui alterità è completa e assoluta). Non a caso per Heidegger il nucleo centrale del cristianesimo è costituito

46. GA 94, p. 442 (tr. it., p. 577), n. 37.

47. Cfr. in proposito la citazione di GA 64, p. 123 (tr. it., p. 48), già riportata nella nota 45: «La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta *futuro*» (corsivo nostro).

48. Cfr. per es. GA 2, p. 407 (tr. it., p. 366): «La situazione non può essere *calcolata* in precedenza e prospettata come una semplice-presenza in attesa di esser colta» (corsivo nostro). Heidegger può dire perciò che «*la certezza propria di una tale decisione* [...] non deve *irrigidirsi* nella situazione, ma deve comprendere che il decidersi, conformemente al senso della sua apertura, dev’esser *mantenuto* libero e *aperto* per la rispettiva possibilità effettiva» (*ibidem*).

dall'escatologia, intesa non come una (o persino la prima) delle discipline teologiche, ma *tout court*⁴⁹. Che l'escatologia (dell'essere o della storia dell'essere) rappresenti uno dei pensieri centrali del secondo Heidegger, e che essa sia fortemente presente anche negli *Schwarze Hefte*, viene ampiamente documentato nelle pagine di Rosa Marafioti.

Ma che cos'ha tutto ciò in comune con l'ebraismo? La risposta è semplice. Tramite l'ignoranza o il non-riconoscimento dell'atto redentore di Gesù, a cui è connessa la negazione della divinità del Cristo e, in generale, dell'incarnazione divina – parlare così presuppone però già che si sia cambiato atteggiamento (*Einstellung*) e si sia assunta una ben determinata ottica cristiana –, gli ebrei si sarebbero privati della dimensione di un futuro vero e proprio, cioè di un futuro veramente diverso dal presente e dal passato: un futuro assolutamente altro, un nuovo αἰών. L'unicità e la novità assoluta di Gesù – secondo una diffusa autointerpretazione cristiana – consiste appunto nell'atto di redenzione e nella proclamazione del regno di Dio, la cui venuta è considerata imminente. Voltare le spalle a tutto ciò vuol dire privarsi dello storico, giacché la storia vera e propria deve portare qualcosa di nuovo, di irreversibile, e non esaurirsi in una catena di avvenimenti che si ripetono infinitamente, sempre uguali: la storia è in senso eminente accadere di salvezza (*Heilsgeschehen*)⁵⁰. Privi di storia sono i popoli o gli individui che non conoscono o ignorano il concetto di un futuro che abbia i caratteri di assoluta novità e imprevedibilità, tale da modificare (coinvolgendola profondamente) o addirittura da capovolgere l'esistenza di coloro che si volgono a esso (è questo il futuro a cui si rapportano i redenti, che sono diventati "altri" tramite una rinascita). Privi di storia sono i popoli che non si aprono a un simile futuro o si chiudono in sé di fronte a esso, coloro che cercano di metterlo fuori gioco tentando di padroneggiarlo attraverso calcoli. Il calcolo, infatti, serve al dominio e al controllo. L'assolutamente nuovo deve comunque essere non soltanto sconosciuto (il che, in questo caso, non è una mancanza, bensì un vantaggio e una nota di distinzione), ma anche poter venire preso di mira. Da questo

49. Cfr. GA 60: «Il centro della vita cristiana: il problema escatologico. Già alla fine del primo secolo l'elemento escatologico presente nel cristianesimo fu occultato, e in epoca successiva tutti i concetti originariamente cristiani furono disconosciuti» (p. 104; tr. it., p. 145). «Il titolo stesso "escatologia" è improprio, poiché è preso dalla dogmatica cristiana e indica la dottrina delle cose ultime. Ma non è in questo senso teoretico-disciplinare che noi qui lo intendiamo» (p. 115; tr. it., p. 157).

50. Cfr. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Sämtliche Schriften*, Metzler, Stuttgart, Bd. 2, 1983.

punto di vista l'inconoscibilità della storia (e anzitutto del futuro) costituisce un suo carattere positivo, peculiare: è la condizione dell'azione storica stessa. Se per filosofia intendiamo un tipo di conoscenza (dell') universale – dice il giovane Schelling –, allora una filosofia della storia non è possibile, perché della sua costituzione è parte indispensabile la libertà umana e la non ripetibilità dei suoi avvenimenti (gli eventi naturali, come un'eclisse, possono invece ripetersi)⁵¹.

È caratteristico come tale contrasto tra il mondo del conoscere e quello della storia (concepito come il regno dell'azione e della libertà) sia presente anche nel neokantismo di stampo epistemologico, tanto criticato da Heidegger. «Se potessimo realmente *calcolare* in anticipo il futuro nella sua individualità» – scrive Rickert, uno dei primi maestri di Heidegger –, «e quindi se sapessimo esattamente che cosa *deve* accadere, il volere e l'agire perderebbero immediatamente il loro senso. Perciò abbiamo motivo di rallegrarci che non vi sia alcuna legge storica»⁵². Tale inconoscibilità e incalcolabilità del futuro «è anche un bene supremo per chi tende ad avere aspirazioni. È una mano misericordiosa quella che ha avvolto il futuro in un velo impenetrabile per gli uomini. Se l'avvenire nella sua individualità fosse oggetto di scienza, non potrebbe mai essere oggetto di volontà. In un mondo totalmente razionale, nessuno potrebbe agire»⁵³. Rickert sostiene: «Finché non saremo in grado di comprendere il mondo in modo non metafisico [...] non sarà possibile alcuna storia»⁵⁴, e verso la fine della sua opera principale afferma: «In un mondo interamente razionale non sarebbe possibile né la storia, né l'agire morale, e neppure la religione»⁵⁵.

Il pensiero metafisico, reificante, che non conosce l'essere e si arresta all'ente, che con il calcolo cerca di padroneggiare il futuro, può ovviamente servire ad acquisire e a conservare posizioni di potere, attribuendo al presente ordine delle cose i caratteri della necessità e dell'eternità, senza che sia possibile alcuna alternativa. A questo proposito può essere chiarificante un ulteriore paragone tra Heidegger e Lukács. Alcuni anni prima della pubblicazione del capolavoro heideggeriano,

51. Cfr. SSW 1, cit., pp. 466-473.

52. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Mohr, Tübingen 1913², p. 464 (ed. it. a cura di M. Catarzi, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale*, Liguori, Napoli 2002, p. 280) (primo corsivo nostro).

53. *Ibidem*.

54. Ivi, pp. 578-579 (tr. it., p. 347).

55. Ivi, p. 641 (tr. it., p. 392).

Lukács effettua una critica altrettanto forte della calcolabilità e della prevedibilità. Per il giovane Lukács, appena divenuto marxista, ne andava della trascendibilità del capitalismo, ovvero della domanda se fosse possibile immaginarsi un altro mondo senza previsioni, senza allungamenti del presente, e se fosse possibile per lo meno abbozzare i lineamenti di un altro futuro, assolutamente diverso dal presente. Il pensiero che Heidegger chiamerà “metafisico” Lukács lo definisce “borghese”. Tale pensiero ha tutti i caratteri che qualche anno dopo Heidegger avrebbe attribuito, criticandoli, sia alla filosofia moderna (da Cartesio in poi), sia alla scienza del XIX secolo⁵⁶. Tra il pensiero borghese, che tende a organizzarsi come “sistema razionalistico” abbracciante la totalità dell’ente, e il “*sistema matematico della ragione*” descritto da Heidegger⁵⁷, proprio dell’età moderna, vi sono parallelismi significativi, che non possono essere approfonditi in questa sede. Basti osservare qui che tra pensiero borghese in quanto ciò che calcola e quello che Heidegger chiama “pensiero calcolante” (*rechnendes Denken*) vi sono importanti analogie. Se si assume la prospettiva di Heidegger, le caratteristiche più importanti del pensiero borghese evidenziate da Lukács sono: la calcolabilità, la prevedibilità e, strettamente connessa a esse, l’esclusione della novità⁵⁸. Dal punto di vista del “pensiero borghese” (Lukács) o del “pensiero calcolante” (Heidegger) il futuro non è se non un passato che si ripete, e l’emergere dell’assoluta-

56. Sulla reciproca dipendenza di razionalismo, calcolabilità, prevedibilità, cfr. per es. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973, p. 190: «Il sistema razionalistico, proprio in quanto tende alla *calcolabilità formale* dei contenuti resi astratti dalla forma, *deve definirli come immutabili*, all’interno del sistema relazionale di volta in volta valido. Questo pensiero può cogliere il divenire dei contenuti reali, il problema della storia, soltanto nella forma di un sistema di leggi che cerca di rendere conto di tutte le *possibilità prevedibili*» (corsivi nostri).

57. Cfr. GA 42, pp. 57 ss. (tr. it., pp. 76 ss.).

58. In *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 190, György Lukács scrive: «All’essenza di ognuna di queste leggi inerisce il fatto che – all’interno del suo ambito di validità – non possa *per definitionem* accadere nulla di nuovo». Alla filosofia dell’età moderna, cioè al pensiero borghese, «gli oggetti della storia appaiono come oggetti di leggi naturali *immodificabili, eterne*» (p. 62, corsivi nostri). Critiche analoghe a tentativi di “eternizzazione” si trovano in GA 65, p. 493 (tr. it., p. 474), dove Heidegger scrive che il «fissare» proprio della storiografia «serve a un conservare che non vuole tanto non lasciarsi sfuggire il *passato*, quanto piuttosto eternare il *presente* come *ciò* che è lì presente. L’aspirazione a *rendere eterno* è sempre la conseguenza del dominio della storiografia [...]. Rendere-eterno è il non-liberarsi-da-sé (in quanto qualcosa lì presente) di un presente lontano dalla storia». Sul rapporto Heidegger-Lukács in generale e sul concetto di storicità in partico-

mente altro, dell'assolutamente nuovo (che sia Lukács sia Heidegger, anche se in modo assai diverso e in base a motivazioni del tutto differenti, cercano appassionatamente di promuovere) è escluso in linea di principio. Il pensiero "borghese" e "calcolante" tenta di dominare, di controllare il futuro per impadronirsene, anziché aprirsi di fronte a esso, lasciandolo venire incontro come qualcosa di assolutamente altro, nuovo e sconosciuto, e tuttavia (o appunto per questo) tanto desiderato. L'apertura di questo futuro è anche ciò che Kant intende quando si propone di limitare il sapere in favore della libertà⁵⁹.

Per tornare all'uso heideggeriano dell'espressione "assenza di storia" (*Geschichtslosigkeit*), è necessario riconoscere in esso un certo antigiudaismo (di stampo) cristiano, il quale ha radici piuttosto continue nella tradizione tedesca. Anche se parlare di "odio verso gli ebrei" (*Judenhaß*) è forse fuorviante o eccessivo⁶⁰, va rilevato che l'opera di tutti gli idealisti contiene elementi più o meno antigioiudaici, i quali, nella maggioranza dei casi, sono legati al cristianesimo. Non è inopportuno a

lare cfr I.M. Fehér, *Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz*, in Id. (Hrsg.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, pp. 43-70.

59. Anche la lotta di Richard Rorty contro la "normal science" in favore della "edifying philosophy" difende il carattere aperto del futuro. La conseguenza di un'egemonia della "scienza normale" – dice Rorty alla fine del suo libro più importante – sarebbe il «congelamento della cultura [che] significherebbe agli occhi dei filosofi edificanti la disumanizzazione degli esseri umani». Ciò che a Rorty importa è appunto «continuare la conversazione dell'Occidente» (R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1979, pp. 377, 394; tr. it. di G. Milione e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, pp. 290, 304), e una conversazione è, in senso gadameriano, qualcosa che non è guidata da nessuno e dagli esiti imprevedibili (cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I*, cit., p. 387 (tr. it., p. 441): «Diciamo solitamente "condurre un dialogo", ma quanto più un dialogo è autentico, tanto meno il suo modo di svolgersi dipende dalla volontà dell'uno o dell'altro degli interlocutori»; p. 384 (tr. it., p. 437): «Il comprendersi nel dialogo non è puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era»).

60. Cfr. M. Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, Luchterhand, München 2000. In Italia Mario Rossi ha indagato questo problema in relazione a Hegel, ipotizzando che nello scritto giovanile *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* ci sia la presenza, se non proprio di «un antisemitismo razzista», di «una specie d'antisemitismo più raffinato, intellettuale, colto, che non ha mancato di assumere la sua parte di responsabilità storica nei confronti del determinarsi delle manifestazioni più aberranti» (M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano, vol. I: *La formazione del pensiero politico di Hegel*, 1970, p. 226). Negli scritti

questo proposito far notare che lo stesso Heidegger ha ripetutamente espresso il parere secondo cui Kant e gli idealisti sono in verità teologi (nel senso di “teologi cristiani”)⁶¹. Il problema che qui emerge è molto complesso dal punto di vista ermeneutico: basti osservare che la teologia cristiana (com’è naturale) da lungo tempo tendeva ad autodefinirsi in contrapposizione alla religione ebraica (come emerge con chiarezza dagli scritti kantiani). Tale atteggiamento non deve sorprendere, giacché nel far propria una parte della religione ebraica (l’Antico Testamento, che interpreta comunque in modo significativamente diverso rispetto agli ebrei), il cristianesimo ha implicitamente – o esplicitamente – messo in questione il fatto che l’ebraismo abbia il diritto di sopravvivere in modo autonomo (cioè non come un semplice elemento interno allo stesso cristianesimo).

Per venire adesso al rapporto profezia-pensiero calcolante, esso consiste nella circostanza che la profezia, come atto performativo, cerca di dominare una determinata situazione. Popper ha parlato di “predizioni autoverificanti” e “autofalsificanti” per spiegare il fatto che quando si annuncia in anticipo l’avverarsi di eventi futuri si influenza in parte (o si determina del tutto) il sopraggiungere di questi eventi o il loro non verificarsi. Nell’uno e nell’altro caso si tratta di tentativi di dominare o padroneggiare il futuro – si ha quindi a che fare con calcoli. Gran parte della scienza naturale si basa su predizioni, e il livello raggiunto da una scienza è spesso giudicato in base al verificarsi o meno delle sue previsioni. La prevedibilità di certi avvenimenti è però dipendente da una specie di immutabilità umana delle leggi di natura, ossia dal fatto che le leggi non cambiano dall’oggi al domani. “Immutabilità” vuol dire esclusione del nuovo, esclusione della possibilità che le leggi naturali

successivi allo *Spirito del cristianesimo* si trova però «un suo atteggiamento molto diverso, più elevato e più equo», che assolverebbe Hegel «da qualsiasi accusa di antisemitismo». Mario Rossi ritiene tuttavia «che lo *Spirito del giudaismo* [parte introduttiva dello *Spirito del cristianesimo*] sia una delle peggiori cose che Hegel abbia scritto» (*ibidem*).

61. Cfr. GA 61, p. 7 (tr. it., p. 42): «Fichte, Schelling e Hegel furono dei teologi, e anche Kant, se non lo si vuol ridurre alla scialba figura di un presunto epistemologo, va compreso in chiave teologica»; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cit., p. 369 (tr. it., p. 511): «Fichte, Schelling e Hegel vengono dalla teologia e prendono da essa gli stimoli fondamentali della loro speculazione»; GA 42, p. 251 (tr. it., p. 243): «Qui non si tratta di inclinazioni “teologiche” di singoli pensatori, non si tratta del fatto che Schelling e Hegel sono stati dapprima dei teologi, ma del fatto che la storia dell’Europa è e rimane determinata dal cristianesimo, anche dopo che quest’ultimo dovesse aver perso la sua forza».

cambino (questione discussa dal marxista Lukács, come si è ricordato). La condizione della prevedibilità è che all'interno dell'ambito di validità delle leggi «non possa *per definitionem* accadere nulla di nuovo»⁶². Il futuro: questo era il problema vero e proprio sia di Heidegger sia di Lukács. Tale dimensione temporale da un lato supera l'ambito di cui l'uomo può disporre, essendo imprevedibile; dall'altro risulta prevedibile e dominabile, nel senso che l'uomo può ostacolare l'irruzione di qualcosa di nuovo. Questo è il significato preciso di un concetto chiave del secondo Heidegger, dello Heidegger della *Seinsgeschichte*: l'uomo può ostacolare con successo sempre di nuovo l'inizio – e il verificarsi dell'altro inizio – tramite i suoi calcoli e le sue “macchinazioni” (*Macchenschaften*).

Il concetto di calcolo non è ancora presente esplicitamente in *Sein und Zeit*, dove però vi si allude implicitamente. Un rinvio a esso si trova in relazione a un'intuizione fondamentale di Heidegger, riguardo all'autentica totalità della vita umana. L'esistenza – sostiene Heidegger in modo appassionato – non è qualcosa come una “condotta d'affari” (*Geschäftsgang*): «Si dichiara assente un contenuto “positivo” di ciò che è detto nella chiamata perché *ci si attende un'indicazione di volta in volta utilizzabile di possibilità sicure dell'“agire”, disponibili e computabili*. Quest'attesa è fondata nell'orizzonte interpretativo del prendersi cura, che subordina l'esistere dell'esserci all'idea di una *condotta d'affari* regolabile»⁶³. Neppure le regole possono essere sovrastoriche, e il concetto di un “*regelbarer Geschäftsgang*” è diametralmente opposto a quello di una vita autentica, volta verso un futuro incalcolabile.

VI.

«Nessuno può fare a meno di avere “pre-giudizi”: essi dipendono dalla situazione storica» in cui ognuno si trova a vivere e «sono indispensabili alla comprensione. Il “*Man*”, “idiota”, non mette in discussione i propri pregiudizi, e dunque “erra”, ossia fraintende»⁶⁴. Queste considerazioni di Rosa Marafioti non solo mi sembrano giustissime e senz'altro approvabili, ma sono anche in piena sintonia con i capisaldi e

62. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 190.

63. GA 2, p. 390 (tr. it., p. 350) (ultimo corsivo nostro).

64. *Infra*, p. 129.

le teorie centrali della filosofia ermeneutica, sviluppata da Gadamer sulle orme di Heidegger. Partendo dalla heideggeriana “pre-struttura” (*Vor-Struktur*) dell’interpretazione, Gadamer elabora quella che può essere chiamata una “riabilitazione dei pre-giudizi”. Indicativo e al tempo stesso provocatorio è infatti lo stesso titolo del capitolo del suo capolavoro, *Wahrheit und Methode* (1960), che tratta di questo argomento: *I pregiudizi come condizioni della comprensione*. Noi moderni siamo abituati a considerare i pregiudizi come ciò da cui ogni essere ragionevole si deve liberare e mantenere esente. I pregiudizi, in sede epistemologica, sono visti in genere come uno svantaggio, un ostacolo alla conoscenza. Ma Gadamer vuole convincere del contrario, cioè del fatto che i pregiudizi, lungi dall’ostacolare il conoscere, sono indispensabili a esso, dal momento che ne costituiscono una condizione necessaria. Ciò vuol dire: se non avessimo pregiudizi, non potremmo conoscere nulla. In quanto esseri finiti, storici (quest’ammissione costituisce l’eredità heideggeriana in Gadamer), non possiamo vivere senza pregiudizi. Siamo costantemente in possesso di molte conoscenze la cui origine ci è ignota, che dobbiamo alla nostra educazione: liberarsi di esse o esaminarle singolarmente, per risalire alle loro cause, sarebbe un’impresa destinata sin dall’inizio allo scacco. E se anche essa riuscisse, che cosa avremmo guadagnato? I nostri criteri, le nostre preferenze derivano dalla storia, e una loro giustificazione o fondazione ultima non è possibile⁶⁵.

Non siamo tuttavia condannati a rimanere loro prigionieri: in quanto esseri ragionevoli possiamo esaminarli e modificarli. I pregiudizi – così come le autorità o la tradizione –, inoltre, non sono necessariamente falsi, possono anche rappresentare fonti di verità: qualcosa non è falso semplicemente perché si radica nel passato, anche se l’illuminismo voleva far credere questo. L’illuminismo non era così esente da pregiudizi quanto voleva dare a intendere: anch’esso aveva un pregiudizio, ossia quello di essere prevenuto contro i pregiudizi, che cercava di screditare a priori. La definizione illuministica di “pregiudizio” aveva infatti dato a questo concetto il senso di un’obbedienza cieca, suggerendo che i pregiudizi, essendo *pre*-giudizi, sarebbero anche giudizi *falsi* – il che è un *non sequitur*. Degli esseri finiti, storici, non potrebb-

65. Questa situazione corrisponde a quanto una parte significativa della filosofia americana chiama “*anti-foundationalism*”, e rappresenta in Italia il presupposto del “pensiero debole” di Gianni Vattimo.

bero mai cessare di riesaminare tutti i loro pregiudizi⁶⁶, ma questo non vuol dire che non siano liberi di passarli al vaglio della critica e di rettificarli. I pregiudizi sono un ostacolo per la conoscenza solo quando ostinatamente insistiamo in essi e non siamo pronti a ripensarli.

La tesi gadameriana della “riabilitazione dei pregiudizi”, ricordata per sommi capi, poggia su considerazioni heideggeriane. Un’importante anticipazione della teoria di Gadamer si trova all’inizio del primo corso marburghese di Heidegger, tenuto nel semestre invernale 1923/1924. Heidegger inizia con alcune considerazioni sul carattere e sullo *status* dei pregiudizi (considerazioni che, a mio avviso, appartengono alle cose più belle che egli abbia mai scritto):

Non assenza di pregiudizi, che è un’utopia. La convinzione di non avere pregiudizi è essa stessa il più grande pregiudizio. Il ritenersi superiori nei confronti di ogni possibilità che qualcosa si dimostri un pregiudizio. Non liberi da pregiudizi, ma liberi per la possibilità di abbandonare un pregiudizio nel momento decisivo, a partire dal confronto con la cosa. Questa è la forma di esistenza dell’uomo scientifico⁶⁷.

«Nessuno può fare a meno di avere “pre-giudizi”: essi dipendono dalla situazione storica» in cui ognuno si trova a vivere e «sono indispensabili alla comprensione»⁶⁸. Sì, è veramente così, ma in questione è non tanto se possiamo far a meno di essi o no, bensì se siamo disposti a (o capaci di) riesaminarli e ripensarli («nel momento decisivo, a partire dal confronto con la cosa»). Dal fatto che «nessuno può fare a meno di avere “pre-giudizi”» non segue che dobbiamo persistere in essi, cioè rimanere loro prigionieri per sempre.

Le osservazioni di Heidegger nei confronti dell’ebraismo possono essere ritenute come una conferma *in persona* della tesi sostenuta in *Sein und Zeit*, secondo cui «l’esserci non può mai sottrarsi a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è innanzitutto cresciuto. In esso, da esso e contro di esso è attuata ogni comprensione, ogni interpretazione,

66. Chiarificatrici nei confronti della posizione heideggeriana, propria di un’ermeneutica della finitezza, sono le seguenti frasi di Gadamer: «*Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza*» (H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I*, cit., p. 307; tr. it., p. 352); «La coscienza storicamente determinata è [...] più essere che coscienza» (Id., *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, GW 2*, 1986, p. 11; ed. it. a cura di R. Dottori, *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, p. 502).

67. GA 17, p. 2.

68. *Infra*, p. 129.

ogni comunicazione, ogni riscoperta e ogni nuova appropriazione genuina»⁶⁹. Che questa volta le operazioni menzionate alla fine del periodo citato non abbiano avuto luogo è deplorabile, e sarebbe da ricordare a Heidegger ciò che egli stesso ha detto all'inizio degli anni Venti.

«Con Heidegger contro Heidegger»: all'autore delle frasi sullo *Judentum* degli *Schwarze Hefte* si dovrebbero ricordare queste sue stesse parole. Ci si può chiedere infatti se l'esperienza vissuta nel rapporto quotidiano con allievi come Jonas, Löwith o Arendt – con la quale era addirittura nata un'intima relazione – non avrebbe potuto (o dovuto) avviare in Heidegger il ripensamento di un pre-giudizio che sembra essersi radicato profondamente nel suo animo sin dalla prima infanzia⁷⁰, pre-giudizio dovuto in gran parte alla sua educazione e all'ambiente spirituale in cui era cresciuto (del quale erano parte integrante personaggi come Abraham a Sancta Clara)⁷¹. Tale pregiudizio sembra essersi insediato nel suo animo così come un “nemico interno” «può essersi insediato nella più intima radice dell'esserci di un popolo» – per riprendere

69. GA 2, p. 225 (tr. it., p. 208). La stessa tesi è espressa con lievi variazioni stilistiche duecento pagine dopo: «La comprensione esistenziale autentica si sottrae così poco allo stato interpretativo ricevuto, che essa, nel decidersi, afferra sempre la possibilità scelta proprio in base a esso o contro di esso, e tuttavia di nuovo per esso» (p. 507; tr. it., p. 452). La parte finale della frase citata, “e tuttavia di nuovo per esso”, non ha purtroppo nel nostro caso rilevanza.

70. Cfr. per es. le seguenti righe scritte alla fidanzata nell'ottobre del 1916: «La giudaizzazione (*Verjudung*) della nostra cultura e delle nostre università è in effetti spaventosa, e ritengo che la razza tedesca dovrebbe trovare sufficienti energie interiori per emergere» (M. Heidegger-E. Petri, „*Mein liebes Seelchen!*“: *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride (1915-1970)*, hrsg. von G. Heidegger, Dt. Verl.-Anstalt, München 2005, p. 51; tr. it. di P. Massardo e P. Severi, «*Anima mia, diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride (1915-1970)*, il nuovo melangolo, Genova 2007, p. 47). Cfr. anche pp. 112, 116, 156 (tr. it., pp. 103, 107, 144).

71. In occasione del trecentesimo anniversario della morte del monaco agostiniano viennese Abraham a Sancta Clara (1644-1709) è stato pubblicato un articolo in cui si legge: «Quel che egli odia soprattutto sono le “donne” e “gli ebrei” [...]. Ma ancor più delle “donne” [...] gli ebrei “avidì di denaro” sono per lui un continuo motivo di agitazione. Quando si tratta degli ebrei lo abbandonano umorismo e satira, e nei suoi discorsi compare il *tono severo del fanatico*. Le sue tirate incitanti all'odio non sono inferiori in nulla rispetto a quelle dell'“onesto Lutero”. Dal suo odio nei confronti degli ebrei, fondato sul suo cattolicesimo, non diversamente che dalla sua superstizione e dalla sua credenza nei miracoli, parla il più oscuro medioevo. Se cita infervorato l'Antico Testamento, il libro sacro degli ebrei, allo stesso modo si accalora parlando del “popolo degli assassini

un'immagine presente nel corso universitario del semestre invernale 1933/1934⁷².

Gli *Schwarze Hefte* ci offrono l'immagine di un "altro" Heidegger, "altro" rispetto all'autore dei grandi trattati. Ma il confronto con questo Heidegger non è meno indispensabile che con quello noto già da tempo, quantomeno perché ci fa capire meglio gli sforzi del pensatore in relazione all'altro inizio della storia dell'essere. L'"altro" Heidegger nel confronto con l'"altro" inizio – laddove infine non si dovrebbe dimenticare neanche che l'inizio è, kantianamente, un concetto antinomico: si lascia e contemporaneamente non si lascia pensare. Questo vale sia che

di Dio": "Che cosa ha infine inchiodato alla croce il figlio di Dio se non la maledetta invidia dei malvagi giudei?". Oggi si tende a nascondere il *furore antiebraico* di Abraham a Santa Clara, e nelle antologie moderne della sua opera questi scritti diffamatori sono assenti. Ma nel XX secolo le cose erano diverse. I nazisti ne gioivano. L'ultimo *Gauleiter* di Vienna, Baldur von Schirach, nel 1938 fece addirittura preparare un'edizione completa delle sue opere; si giunse però solo a una selezione [di scritti] in tre volumi, di analogo contenuto» (G. Staguin, „*Gestorben muß seyn*“. *Ein Porträt zum 300. Todestag des Wiener Augustiners*, "Die Zeit", 26 novembre 2009, n. 49, su <http://www.zeit.de/2009/49/A-Sancta-Clara/komplettansicht> (corsivi nostri)). Lo storico Robert A. Kann scrive inoltre: «L'approccio di Abraham a Santa Clara al problema del nemico interno, dell'ebreo, era di diversa natura. A tale riguardo egli manifestava uno spirito di estremo risentimento personale, alimentato da pregiudizi secolari» (R.A. Kann, *A Study in Austrian Intellectual History: From Late Baroque to Romanticism*, Frederick A. Praeger Publishers, New York 1960, pp. 76-77). Va ricordato che uno dei primissimi scritti del giovane Heidegger, apparso il 27 agosto 1910 sulla rivista di politica e cultura "Allgemeine Rundschau", VII. Jahrg., n. 55, p. 605, è dedicato a Abraham a Sancta Clara (cfr. GA 13, pp. 1-5). Temi che poi diventeranno molto importanti per Heidegger, come quello della "vita frenetica" (*Schnellebigkeit*) e della "decadenza" (*Dekadenz*), appaiono qui per la prima volta. Basti citare un solo passaggio, da cui emerge chiaramente uno spirito estremamente critico nei confronti dell'età moderna e dell'ambiente del tempo: «Se la nostra epoca, con la sua cultura superficiale e la sua vita frenetica guardasse un po' più in avanti con lo sguardo rivolto all'indietro! La furia di novità che manda tutto in rovina, il folle ignorare il più profondo contenuto spirituale della vita e dell'arte, il moderno senso della vita, indirizzato ad attrattive istantanee che si danno continuamente il cambio, l'afa talvolta asfissiante in cui si muove oggi l'arte di qualsiasi tipo: tutti questi sono segni di decadenza» (ivi, p. 3). La presenza di Abraham a Sancta Clara nella formazione spirituale di Heidegger è quindi significativa, indipendentemente dal modo in cui egli abbia giudicato i sentimenti antisemiti del monaco agostiniano, cosa che certo non è possibile sapere. L'importante è notare la presenza di vari tipi di antisemitismo nell'ambiente in cui Heidegger si è formato e la leggerezza con la quale egli fa ricorso a espressioni come "*Verjudung*", che compare nella lettera scritta alla fidanzata il 18 ottobre 1916.

72. Cfr. GA 36/37, p. 91 (tr. it., p. 106). Cfr. *supra*, nota 20.

ci si riferisca a un primo inizio in assoluto, sia che si prenda in considerazione un altro – un secondo – inizio (che però non è per questo meno assoluto del primo). Tale secondo inizio è e rimane ciò che Heidegger porta con sé dell'escatologia ebraico-cristiana – il pensiero di una svolta della storia dell'essere come di un nuovo αἰών. Sia che consideriamo tale filosofare fruttuoso, sia che lo giudichiamo più o meno sostenibile, dobbiamo acquisire consapevolezza delle immagini con cui i nostri predecessori si sono rappresentati i cataclismi della loro epoca, quelli del Novecento. Questo perché, come Bertrand Russell ha scritto nell'introduzione alla sua storia della filosofia:

Da quando gli uomini sono divenuti capaci di un libero pensiero, le loro azioni, sotto innumerevoli importanti aspetti, sono dipese dalle loro teorie sia riguardo al mondo e alla vita umana, sia riguardo al bene e al male [...]. Per comprendere un'epoca o una nazione dobbiamo comprendere la sua filosofia, e per comprendere la sua filosofia dobbiamo essere noi stessi in certa misura filosofi⁷³.

73. B. Russell, *History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Allen and Unwin, London 1946, p. 5.

INDICE

L'ALTRO INIZIO – L'ALTRO HEIDEGGER di <i>István M. Fehér</i>	9
INTRODUZIONE	41
PREMESSA	
CRITERI ERMENEUTICI PER UN CORRETTO APPROCCIO AGLI <i>SCHWARZE HEFTE</i>	46
CAPITOLO PRIMO	
GLI <i>SCHWARZE HEFTE</i> COME “LABORATORIO” DEL PENSIERO STORICO-ONTOLOGICO	50
1. Pluridimensionalità stilistico-contenutistica degli <i>Hefte</i>	50
2. La “ <i>Kehre</i> ” nella verità dell’essere e il “tentativo” di <i>Überlegungen e Winke</i>	55
CAPITOLO SECONDO	
IL SAPERE E LA SALVEZZA DELL'OCCIDENTE	64
1. La “decisione” dei “venturi” e la storicità del popolo	64
2. Il “primato” dei Tedeschi e il ruolo dell’università	67
3. Il Rettorato: progetti, speranze e disillusioni	72
CAPITOLO TERZO	
LA FASE “DECISIVA” DELL'EPOCA MODERNA	81
1. L'allevamento dell’“ultimo uomo” da parte della macchinazione	81
2. La guerra “totale” e la politica di potenza	87
3. La “grandezza” del nazionalsocialismo e l’“ora del delirio”	92

CAPITOLO QUARTO

L'“EBRAICO” IN QUANTO ESEMPLIFICAZIONE
DELLA MODERNITÀ 98

1. Problematicità dei riferimenti heideggeriani all'ebraismo 98
2. L'“autoannientamento” come “tramonto” dell'Occidente 104
3. L'“ebraismo internazionale” e il comunismo
nella storia dell'essere 107

CAPITOLO QUINTO

LA *SEINSFRAGE* COME CORNICE ERMENEUTICA
DEL DIALOGO CON LA TRADIZIONE EBRAICO-CRISTIANA 112

1. La posizione di Heidegger nei confronti dell'antisemitismo 112
2. Cristianità e *teologia* originaria *versus* cristianesimo
e “scienza” di Dio 114
3. Monoteismo, “divinizzazione” della causalità, marxismo e
totalitarismo in quanto origine e compimento del nichilismo 122

CONCLUSIONE

“PRE-GIUDIZI” E LORO “SOSPENSIONE” 129

RINGRAZIAMENTI 134

BIBLIOGRAFIA 136

INDICE DEI NOMI 149